Josef SEIFERT

PRAWDA A TRANSCENDENCJA CZŁOWIEKA

Nawet teza o „wolności od prawdy" jest przecież sądem i jako taki, bez względu na to, czy wydający sąd wie o tym czy też nie, ma pretensje do obiektywnej prawdy, tzn. do prawdy, która nie tylko dla niego, czy dla mnie, lecz sama w sobie jest prawdziwa. [...] najwłaściwszy sens transcendencji człowieka w poznaniu wypełnia się przez to, że osobie nie tylko poznawczo, lecz też w wypełnianiu ordo amoris – a więc w prawdzie, miłości i w czynie – dane jest zetknięcie się z prawdą, dobrem i pięknem w samych sobie i ze względu na nie same.

W swym lubelskim przemówieniu *Do świata nauki*[1] papież Jan Paweł II ze szczególną wnikliwością i głębią wypowiedział myśl, która przewija się poprzez liczne jego pisma filozoficzne i teologiczne i stanowi ich zwornikową bodaj ideę. Myśl ta, którą skrótowo można ująć w słowa: „transcendencja człowieka przez prawdę", wyraża zwłaszcza dla każdego uczonego i filozofa istotnie ważną i zarazem w syntetyczny sposób ujętą prawdę o człowieku i o jego poznaniu.

PRAWDA I MIŁOŚĆ PRAWDY FUNDAMENTEM LUDZKIEGO ŻYCIA I LUDZKIEJ WSPÓLNOTY

Wychodząc od słów Chrystusa: „poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi" (J 8, 32), oraz słów św. Pawła (Ef 4, 15): „Prawdę czyńcie w miłości", Papież powiada: „Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi"[2]. W zdaniu tym Papież stwierdza, że miłość prawdy – Platon w VI księdze *Rzeczypospolitej* (*Politei*) posługuje się w analogicznym kontekście formułą „diligere veritatem omnem et in omnibus" („miłować wszelką prawdę i miłować ją we wszystkim")[3] i upatruje w niej znamię mędrca-filozofa – stanowi zarazem najgłębszy fundament jednoczenia się ludzi we wspólnotę, podstawę ich międzyosobowej więzi.

[1] Zob. papież Jan Paweł II *Do świata nauki*, przemówienie wygłoszone w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 9 VI 1987, publikowane w niniejszym numerze „Ethosu".

[2] Tamże, punkt 2.

[3] Słowa te, które prawie dosłownie zostały przejęte z VII księgi *Politei* Platona, są mottem Międzynarodowej Akademii Filozoficznej (IAP) w Księstwie Liechtenstein, prywatnej uczelni filozoficznej ze statusem publiczno-prawnym, która istniejąc od roku 1986 stara się przede wszystkim uprawiać filozofię systematyczną.

Tak jak każda ludzka wypowiedź i przeświadczenie ludzkie, czyli sąd, skierowane są ku prawdzie samych rzeczy poznawanych i bez tego roszczenia ujęcia jej w niej samej straciłyby istotny swój fundament i sens, tak wszelki ze swej strony akt wolności człowieka i wszelka międzyludzka wspólnota opierają się na przeświadczeniach, których prawda stanowiąc podstawę ich własnej wartości staje się eo ipso wspornikiem najgłębszym także ludzkiej wspólnoty. Gdyby zatem roszczenie do prawdy naszych własnych przekonań, stanowiących podstawę naszego działania i międzyludzkiej wspólnoty, miało pozostać niespełnione, wówczas też zostałby z gruntu podważony zarówno sens samego działania, jak i wspólnoty międzyludzkiej.

OBOJĘTNOŚĆ WOBEC PRAWDY, BŁĄD I POGARDA DLA PRAWDY W ROLI TRZECH ARGUMENTÓW UJAWNIAJĄCYCH PRAWDĘ JAKO WEWNĘTRZNĄ ZASADĘ LUDZKIEGO DZIAŁANIA

Ażeby dostrzec diagnostyczną moc obojętności wobec prawdy jako testu ujawniającego jej rolę, jako zasady wewnętrznej ludzkiego działania, wystarczy sobie wyobrazić grupę ludzi, którzy przyjęli określone poglądy czy przekonania nie z respektu dla prawdy, z miłości do niej, lecz ze względu na wspólnie czerpane z ich przyjęcia korzyści czy interesy, jak to miewa często miejsce np. w przypadku udziału w sprawowaniu władzy czy w przypadkach resentymentu itp. Tak na przykład była przez wielu wyznawana rasistowska ideologia nazizmu. Zasadzie tego, co korzystne dla narodu niemieckiego, przyznano rozstrzygające znaczenie przy formowaniu poglądów, a więc kryteriom i motywom innym niż sama prawda. Tego jednego przykładu starczy bodaj, by wyraźnie dostrzec, jak uwłaczającą rzeczą dla osoby ludzkiej jest opieranie swych prywatnych, a zwłaszcza społecznych działań, wliczając w to sprawę życia i śmierci wielu innych ludzi – na przekonaniach motywowanych ideologicznie, a nie na prawdzie. Ale właśnie objawiająca się tu wprost niegodziwość tych postąpień ukazuje ze swej strony, jak dogłębnie sama ludzka egzystencja i działanie ludzkie odniesione są do prawdy. Dostrzegając niegodność przekonań czysto ideologicznych bądź przekonań bronionych już tylko dla pieniędzy lub władzy, poznajemy i zarazem uznajemy – niezależnie już nawet od faktycznej możliwości poznania prawdy – nastawienie człowieka na prawdę, jego radykalne ku niej ukierunkowanie. Wszak nawet sceptyk może reprezentować swe stanowisko – chociaż właśnie tu objawia wewnętrzną sprzeczność sceptycyzmu – uważając je za prawdziwe i będąc przekonanym, że człowiek nie może poznać prawdy i że właśnie tak, a nie inaczej jest rzeczywiście.

Również przypadek błędu, wymieniony na drugim miejscu, ujawnia i potwierdza istotowe skierowanie człowieka ku prawdzie. Wyobraźmy sobie człowieka, którego działanie pozostaje w szczerej zgodzie ze swym przekonaniem, które jednak jest obiektywnie błędne, treściowo fałszywe, a więc

rzeczowo niesłuszne. Otóż niezależnie od autentyczności wewnętrznej, subiektywnej harmonii działania tego człowieka z jego przekonaniem, dostrzegamy tu natychmiast daleko głębiej jeszcze sięgające rozczepienie, które się wdziera pomiędzy istotowym przyporządkowaniem ludzkiego bytowania i działania do prawdy a faktyczną błędnością przekonań, na jakich jest wsparte życie tego człowieka. Nie wiedząc, że błądzi, pozostaje niewinny, lecz jego działanie staje się obiektywnie dla innych – i jego samego – szkodliwe. Innocens quia insipiens, sed nocens. Oto sedno ujawniającej się tu wprost każdemu oczywistości. Przyjmijmy, że jakiś człowiek raczej z naiwności czy z głupoty, niż ze złej woli czy przewrotności padł ofiarą nazistowskiego błędu i że potem dostrzegł swój błąd. I pojął, jaka potencjalna zbrodnia tkwi w rasizmie i jak niesłychaną aktualną zbrodnię stanowiło zamordowanie milionów ludzi, do czego on pośrednio się przyczynił, z czym w taki więc sposób współdziałał. Wstrząs, jaki wówczas towarzyszy odkryciu własnej pomyłki, tłumaczy się w jeden tylko sposób, tym mianowicie, że odkrywa radykalną sprzeczność pomiędzy roszczeniem do prawdy przekonań, na których oparł własne decyzje i działania, a ich faktyczną fałszywością! Taki ból z powodu błędów, na których przez wiele lat oparte było czyjeś życie, nawet jeśli ów ktoś nie poczuwa się do moralnej winy, dowodzi raz jeszcze, jak głęboko ludzkie działanie i życie nabudowane jest (względnie nabudowane być winno) na fundamencie prawdy. Również takie doświadczenie dowodzi, zgodnie z centralną tezą K. Wojtyły z *Osoby i czynu*, że „prawda jest wewnętrzną zasadą ludzkiego działania".

By poznać ufundowanie ludzkiego działania i życia na prawdzie, rozważmy na koniec jeszcze przypadek złego człowieka, który świadomie i dobrowolnie żyje wbrew poznanej prawdzie. Wyobraźmy sobie nazistę, który poznał zaiste, jak nieprawdziwa jest ideologia rasistowska i jak złe są jej skutki, i jak wstrętne moralnie jest działanie oparte na takiej ideologii. Wyobraźmy sobie dalej, że człowiek ten lekceważąc to swe poznanie trzyma się jednak w działaniu i broni nawet owej fałszywej ideologii i – na przykład dla osobistej korzyści – zamienia ją w czyn. Taki człowiek – w odróżnieniu od poprzedniego przypadku – nie tyle zbyt późno zrozumie ogromny błąd, jaki popełnił, lecz – co gorsza – będzie jawnie w swym sumieniu przeżywał konflikt, który obok moralnego dramatu znów objawia nakierowanie ludzkiego życia na prawdę. Albowiem ów człowiek czując się winnym, jako że wbrew własnej wiedzy i sumieniu popełnił ciężką nieprawość, widzi zarazem elementarną powinność, którą pod pewnym względem można uznać za podstawową powinność moralną w ogóle, a mianowicie: szukać prawdy i kierować się w życiu poznaną prawdą.

Właśnie ze względu na to istotne odniesienie do prawdy można za św. Augustynem zdefiniować człowieka jako „sługę prawdy". Na podstawie swojej zdolności poznania człowiek jest powołany do szukania prawdy.

W tym wezwaniu, względnie zobowiązaniu do woli prawdy, zawarty jest już dalszy fundamentalny wgląd, a mianowicie, że byt i prawda nie kierują się naszym „widzi mi się", lecz są dane i zadane ludzkiemu umysłowi. Ktoś, kto zdanie Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy istniejących, że istnieją, i nie istniejących, że nie istnieją"[4], interpretuje jako radykalną zależność wszelkiego bytu, sensu i wartości od świadomości lub wręcz od arbitralnej woli człowieka, zaprzeczy też oczywiście tezie o niezależności bytu i prawdy od podmiotu. Jednakże nawet pozycja Protagorasa nie da się utrzymać bez poznania fundamentalnego nakierowania osobowej egzystencji na prawdę i niezależności prawdy od naszej woli i naszych sądów.

Albowiem nawet teza o „wolności od prawdy" jest przecież sądem i jako taki, bez względu na to, czy wydający sąd wie o tym czy też nie, ma pretensje do obiektywnej prawdy, tzn. do prawdy, która nie tylko dla niego czy dla mnie, lecz sama w sobie jest prawdziwa. Nawet jakiś Protagoras musi bądź co bądź twierdzić, że wszelka prawda jest rzeczywiście zależna od człowieka i że z prawdą faktycznie ma się tak, jak on twierdzi. Albowiem tylko, gdy faktycznie przyzna się człowiekowi tworzenie bytu i prawdy, wolno mu też faktycznie nie kierować się prawdą. A więc nawet życie wolne od więzów prawdy, jakie śniło się F. Nietzschemu, zakłada prawdę.

Jeśli zatem człowiek żyje i działa w taki sposób, że chciałby mocą swojej wolności – z jakich bądź motywów – uwolnić się z więzów prawdy jako wytycznej życia, musi nie tylko, jak trafnie ujmuje powyższą myśl Tadeusz Styczeń, dostrzec, że „znalazł się w potrzasku prawdy"[5], lecz również zrozumieć niemoralność takiej próby uwolnienia się od prawdy. A ta niemoralność „niekontrolowanego życia" w sensie „Obrony" Sokratesa, tzn. życia bez poszukiwania prawdy lub też życia, które jest nakierowane przeciw konkretnym, moralnie obligującym dobrom i prawdom, świadczy raz jeszcze o związaniu człowieka prawdą.

Tekst przemówienia Papieża w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, którego interpretację tutaj podjęliśmy, podkreśla, że człowiek objawia się jako jedyne jestestwo pośród świata, które „widzi się «od wewnątrz» związane poznaną prawdą", i to związane do uznania prawdy, a jeśli trzeba – do dania świadectwa prawdzie.

---

[4] Zob. Platon, *Theaitetos* 152a-170a; *Cratylus* 385e. Zob. również Sextus Empiricus, *Adversus mathematico*, VII 60 (DK 80 B 1).

[5] Tadeusz Styczeń w szeregu publikacji i wykładów wskazał na to istotne i konieczne odniesienie człowieka do prawdy: T. Styczeń, *C'e notizia senza esperienza?*, w: *Il libro del Meeting '86* [Rimini 23-30 Agosto 1986] red. Emma Neri, Rimini 1986, s. 180-181; tenże, *Der Mensch als Subjekt der Hingabe seines Selbst*, w: *Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II*, München 1986, s. 123; tenże, *Il problema dell' uomo è problema d'amore*, w: *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma 7-12 IV 1986), Roma 1987, s. 148.

Właśnie w tym miejscu potwierdza się dalszy wgląd w podmiotowość osoby jako nierozdzielnie związanej z jej przyporządkowaniem do prawdy: „Podmiotowość rodzi się z samej natury bytu osobowego: odpowiada w pierwszym rzędzie godności ludzkiej osoby. Jest tej godności potwierdzeniem, sprawdzianem - i zarazem wymogiem, zarówno w życiu osobistym, jak zbiorowym”[6].

Właśnie myśląc o moralnym zobowiązaniu do prawdy, o owej woli prawdy, którą Nietzsche na próżno starał się zdetronizować, możemy zrozumieć wewnętrzny stosunek między prawdą a podmiotowością osoby, która w żadnym chyba innym rysie istotnym nie objawia się tak wyraźnie jak w zbowiązaniu do prawdy.

PODMIOTOWOŚĆ I TRANSCENDENCJA CZŁOWIEKA W STOSUNKU DO INNYCH ISTOT

Jednakże ta podmiotowość osoby odsłania się również w jej porównaniu i jej stosunku do pozostałych istot na świecie. W swojej interpretacji opisu stworzenia z Księgi Rodzaju Papież wykłada to podkreślając, „że owa podmiotowość człowieka łączy się w sposób podstawowy z poznaniem”. Tak, właśnie poznanie obiektywnej prawdy, prawdy rzeczy, jest podstawą podmiotowości osoby. Nie ma ona bynajmniej nic wspólnego z subiektywizmem czy relatywizmem. Wiąże się natomiast najściślej z osobowym charakterem człowieka, rozwijającym się z kolei właśnie przez odniesienie do przedmiotowych istot rzeczy: „Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza”[7].

Tak, człowiek jest podmiotem właśnie „dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest «z natury» ku prawdzie” i jest uzdolniony „do przekraczania siebie w prawdzie”[8]. Poniżej chciałbym zinterpretować te teksty oraz zdanie, które bezpośrednio po nich następuje: „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje”. Zdanie to, a zarazem leżące u jego podstaw rozumienie transcendencji, można zrazu zinterpretować w tym sensie, że człowiek jest inny i aksjologicznie stoi o wiele wyżej niż ograniczone jestestwa, które nie dysponują poznaniem intelektualnym - i dlatego transcenduje je ontologicznie i aksjologicznie. Taką interpretację nasuwa również bezpośredni kontekst cytowanej wypowiedzi. Przy słuszności tej interpretacji transcendencja oznaczałaby obiektywny aksjologicznie stosunek, mocą którego człowiek stoi dużo wyżej niż te jestestwa, poza których granicą znajduje się jako osoba.

Jednak ten sam tekst może też oznaczać transcendencję człowieka w sensie dynamicznego momentu w poznaniu prawdy i mówić, że: Podstawą

[6] Zob. Jan Paweł II, *Do świata nauki*, punkt 4.

[7] Tamże, punkt 5.

[8] Tamże, punkty 5, 6.

wszelkiej transcendencji i godności człowieka jako osoby jest to, że nie jest on tylko immanentnym podmiotem w sensie świadomego życia, charakteryzującego się przeżywaniem. Godność człowieka ma podstawę raczej w jego transcendencji, która spełnia się tylko w poznaniu prawdy i rzeczywistości. Albowiem człowiek tylko wtedy przekracza siebie samego i granice immanencji świadomości, gdy sam doświadcza i poznaje realne istnienie rzeczy samych w sobie oraz ich inteligibilność i – właściwą jej – konieczność. Tylko dlatego, że człowiek może mieć dostęp do rzeczy, ich koniecznych związków wewnątrzbytowych, i do siebie samego w relacji poznawczej, w której odsłaniają mu one swoje istnienie i istotę, że tak właśnie znajduje siebie i odnajduje świat, da się wyjaśnić wszelka inna transcendencja i godność osoby[9]. W tym też sensie możemy interpretować Tomasza z Akwinu i Bonawenturę, gdy w ontologicznej „prawdzie bytu" widzą światło, przez które życie ludzkiego intelektu zostaje dopiero zaktualizowane. W poznaniu obiektywnej prawdy jako takiej, a zwłaszcza w obiektywnym poznaniu pełni bytu i jego inteligibilności umysł znajduje właściwą mu aktualizację.

Właśnie troska o dostępną tylko osobie transcendencję w poznaniu obiektywnego bytu i obiektywnej prawdy, nadawanie nazw i tworzenie pojęć, a przede wszystkim prawdziwe poznanie i sądy o przedmiotach, które człowiek znajduje we wszystkich formach swej wiedzy i nauki – stanowią najgłębszą rację jego godności jako podmiotu i osoby: „Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości. Racja ta dotyczy nie tylko – i nie tyle – człowieka wśród świata, ile jeszcze bardziej: człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie"[10].

W ostatnim sformułowaniu tekst bynajmniej nie opowiada się za społeczno-historycznym relatywizmem, który jednostkowo-osobowy stosunek do obiektywnej prawdy – tak jak przysługuje ona przekonaniom i wypowiedziom podmiotu – uzasadniałby sytuacją rzeczywistości społeczno-historycznej lub wręcz konstytucją rzeczywistości i prawdy przez świadomość społeczno-historyczną. Podkreśla się raczej i uwydatnia, że właśnie odniesienie do obiektywnej prawdy, a więc nie konstytuowanej przez jednostkę lub społeczeństwo, jest warunkiem i podstawą wspólnoty osób.

Ale w jaki sposób JA przy swej całej swoistości może rozwinąć poznawcze odniesienie do tego, co nie-JA? Ludzki intelekt, znajdując się wedle

---

[9] Zob. również J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit* (Salzburg 1976^2), gdzie szczegółowo rozważam różne znaczenia transcendencji i podstawową, odsłaniającą i przyjmującą byt – strukturę poznania. W pracy cytowanej w przypisie 13 dowodzę, że niepowodzenie Husserla w filozoficzno-fenomenologicznym uzasadnieniu tej transcendencji poznania implikuje brak kontaktu z rzeczą, a od 1905 r. stało się główną przyczyną jego zwrotu do fenomenologii transcendentalno-subiektywistycznej.

[10] Zob. Jan Paweł II, *Do świata nauki*, punkt 6.

Arystotelesa w możności w stosunku do wszystkich przedmiotów, może tylko w tej mierze osiągnąć aktualność swego życia, o ile przyjmie inteligibilność i istnienie rzeczy. Jeszcze trafniejsze niż takie – wciąż immanentystycznie brzmiące – sformułowanie natury osoby w sensie możności, która jest aktualizowana przez rzeczy, jest zapewne określenie aktualizacji osoby przez jej transcendencję w poznaniu. Albowiem poznanie nie jest procesem podobnym do aktualizacji zarodków przygotowanych już i zawartych w roślinach. Jest ono raczej przyjęciem tego, co jest, wniknięciem w inteligibilność samego bytu. Jest ono aktem receptywnej transcendencji, w którym własne życie poznawcze osoby nie jest pierwotnie samorozwojem, lecz intencjonalną partycypacją w samym bycie. W tym sensie można by zdefiniować osobę jako istotę, która urzeczywistnia się wyłącznie w transcendencji i na podstawie transcendująco-poznawczego zetknięcia z samym bytem. Zaiste, samourzeczywistnienie osoby jest już wynikiem jej uczestnictwa w prawdzie bytu, która nie jest zawisła od jej woli.

DWIE POKUSY PRZECIWKO PRAWDZIE

Dla jeszcze głębszego poznania odniesienia do prawdy ludzkiego życia intelektualnego, a właściwie całego życia ludzkiego, które jest przecież we wszystkich przejawach życiem rozumnej istoty, przydatne może być rozważenie dwóch pokus. Tekst mówi najpierw o pokusie podporządkowania prawdy własnej wolności, a zwłaszcza manipulowania prawdą o sobie samym przez własną wolność. Niech klasyczny tekst z *Wyznań* św. Augustyna posłuży nam do interpretacji tego miejsca. W tekście tym pojawiają się dwie zasadnicze możliwości radykalnie różnych motywacji ludzkiego działania i wewnętrznego ustosunkowania się osoby, których ukazanie jest też jedną z głównych zasług etyki D. von Hildebranda i jego rozróżnienia trzech rodzajów doniosłości: „Nie jest więc pewne, że wszyscy ludzie dążą do szczęścia. Ci bowiem, którzy nie chcą radować się Tobą, będącym jedynym szczęściem, w istocie nie pragną szczęścia [...] Tego szczęśliwego życia wszyscy pragną – tego życia, które jedynie jest szczęśliwe; wszyscy pragną prawdą się radować. Wielu spotkałem takich ludzi, którzy chcieliby oszukiwać, ale takiego, który by chciał być oszukiwanym, nie spotkałem nigdy. Czyż więc ludzie nie zaczerpnęli wiedzy o szczęściu z tego samego źródła, z którego mają też wiedzę o tym, czym jest prawda? Kochają przecież i prawdę, skoro nie chcą, aby ich oszukiwano [...]. Czemuż więc się prawdą nie radują? Czy nie są szczęśliwi? [...] Lecz prawda budzi nienawiść – czemu? Czemuż z wrogością ludzi spotyka się Twój sługa głoszący prawdę, jeśli ludzie kochają szczęście, nie będące niczym innym jak radowaniem się prawdą? I właśnie dlatego, że nie chcą być oszukiwani, nie lubią, kiedy się im udowadnia, że zostali oszukani? Krocząc swoją drogą, zaczynają nienawidzić prawdy z powodu owej rzeczy, którą jako rzekomą prawdę kochają. Kochają prawdę,

gdy ich oświeca; nienawidzą jej, gdy im wykazuje ich błąd. Ponieważ nie chcą być oszukiwani, a chętnie oszukują, kochają prawdę tylko wtedy, gdy ona się im odsłania, a nienawidzą jej wtedy, gdy prawda im wskazuje, jacy są sami. Wymierza im ona karę: tych, którzy nie chcą, by prawda ich odsłoniła, obnaży wbrew ich woli, a sama pozostanie przed nimi zakryta [...] Ten jest najlepszym Twoim sługą, komu nie tyle na tym zależy, aby usłyszeć od Ciebie to, czego by chciał, ile raczej na tym, by chcieć tego, co od Ciebie usłyszał"[11].

Z drugiej strony obok owej pokusy bycia niczym Bóg[12] leży inna pokusa: widzieć siebie teoretycznie jako zwierzę lub praktycznie podporządkować się światu bezosobowych rzeczy. Dzieje się to w najrozmaitszych formach oddawania się przyjemności i władzy.

Autentyczne życie ludzkie rozwija się tylko poza tą fałszywą alternatywą. W takim życiu jako „nec bestia – nec deus!" albo – jak formułują to Augustyn, Pascal i Kartezjusz – w życiu z prawdy o człowieku jako istocie, która stoi pomiędzy Bogiem i nicością, unika się złudzenia, że poprzez odejście od prawdy albo poprzez jej kreację człowiek będzie niczym Bóg.

Właśnie w tej „transcendencji przez prawdę" człowiek wznosi się ponad zwierzę, konsumeryzm i mentalność środowiskową, zyskuje respekt dla innych osób i spoczywającej w nich godności i przezwycięża urzeczowienie przez systemowy totalitaryzm i ateizm. Wznosi się ponad te wszystkie zakusy zagrażające w rozmaitym stopniu i w różnej mierze godności osoby, która wyrasta z owej transcendencji dzięki przyporządkowaniu do prawdy i poznania prawdy.

TRANSCENDENCJA POZNANIA I TRANSCENDENCJA MORALNEGO BYTU OSOBY

Właściwe znaczenie transcendencji człowieka w poznaniu prawdy oraz najgłębsza racja, dla której pytanie o transcendencję jest pytaniem dla człowieka tak bardzo doniosłym egzystencjalnie, wyłaniają się jednak dopiero, gdy rozważa się nie tylko subiektywne zaspokojenie i szczęście człowieka podkreślane przez eudajmonizm Arystotelesowski oraz etykę reprezentowaną nawet przez wielu tomistów.

Oczywiście, także z punktu widzenia hedonizmu istotne jest poznanie obiektywnej prawdy o długości, skutkach ubocznych, intensywności itp. różnych przeżyć przyjemnościowych. Jednakże nie tylko z hedonizmu, lecz nawet z najbardziej subtelnych form eudajmonizmu wynika pewien motywa-

[11] Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, X, 23, 26, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 195-197. W kwestii radykalnie różnych kategorii doniosłości, które przeciwieństwo między dobrem i złem czynią zrozumiałym etycznie, zob. D. v. Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart 1974, s. 20 nn.

[12] Lub lepiej, jak człowiek lub szatan wyobraża sobie Boga. Albowiem Bóg też nie stwarza prawdy o sobie samym.

cyjny subiektywizm. Albowiem jeśli człowiekowi chodzi w trosce zawsze tylko o siebie samego – jak sądzi M. Heidegger – o swoją własną możność bycia, to wtedy zniszczona zostaje ostateczna racja zainteresowania różną od podmiotu autonomiczną rzeczywistością rzeczy samych w sobie. Interesowałaby ona nas wtedy tylko akcydentalnie, ponieważ w pierwszym rzędzie chodziłoby nam wciąż tylko o nas samych.

Oczywiście, nie twierdzi się tym samym, że obiektywna intelektualna oczywistość poznania nie wystarczyłaby do uzasadnienia poznania prawdy obiektywnej i rzeczy samych w sobie[13]. Każda próba uzasadnienia obiektywnego poznania prawdy tylko w sposób etyczno-egzystencjalny w sensie Kantowskich postulatów, a nie w odniesieniu do rozumu teoretycznego – prowadziłaby na manowce, a w każdym razie byłaby krokiem w kierunku filozofii subiektywistycznej, za którą Wojtyła (a również autor tego artykułu) na pewno się nie opowiada.

Lecz jeśli szczęście lub przyjemność mogłyby zostać osiągnięte niezależnie od prawdy o rzeczywistości (co według Arystotelesa oczywiście nie jest możliwe), wtedy jak długo chodziłoby nam tylko o własną przyjemność lub własne szczęście – a nie o dobro jako takie – nie interesowałoby nas ostatecznie istnienie rzeczy samych w sobie[14].

Zupełnie inaczej natomiast przedstawia się pytanie o transcendencję poznania temu, kto zwraca się do świata dla niego samego – a zwłaszcza do ludzkiego i boskiego TY – i afirmuje go dla niego samego. Mianowicie w takiej miłującej afirmacji (zwłaszcza drugiego), którą von Hildebrand ujął też jako odpowiedź na wartość[15], interesuje nas drugi jako drugi nie tylko akcydentalnie, lecz esencjalnie. Innymi słowy, dla odpowiedzi na wartość i dla miłości istotne jest zainteresowanie istnieniem i istotą miłowanej osoby ze względu na nią samą. Cały sens i wartość odpowiedzi następującej ze względu na drugiego dla niego samego oraz osobowego oddania zostałby zniszczony, a habitus takiego oddania przepadłby, gdyby obiektywne istnienie i obiektywna wartość osoby nie były pewne. Cały sens miłującej adoracji

[13] Odnośnie do realistycznej fenomenologii i nowego uzasadnienia filozofii „powrotu do rzeczy" jako filozofii „powrotu do rzeczy samych w sobie" zob. J. Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London-Boston 1987.

[14] Na ten stan rzeczy, fundamentalny dla metafizyki osoby, wskazał Duns Szkot w swej wnikliwej krytyce racjonalnej definicji transcendentalnego bonum jako ens appetibile. Tym samym można go uznać za ojca obiektywnej teorii dobra resp. wartości jako bonitas (godność, drogocenność), która przysługuje istnieniu rzeczy w sobie (in se), a nie tylko – jak twierdzi Tomasz w *De veritate* – ad aliud. Fascynującymi implikacjami tej teorii dla metafizyki dobra i osoby, tudzież dla etyki, rozwiniętymi szczególnie u K. Wojtyły, E. Stein, D. v. Hildebranda, J. Crosby'ego i innych, zająłem się w innym miejscu. Zob. J. Seifert, *Essere a Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Mailand 1988, rozdz. VI, IX.

[15] Por. D. v. Hildebrand, *Moralia*, Regensburg 1980, s. 21.

Boga zostałby zniszczony, gdyby Bóg był tylko ideą i tworem rozumu. Dlatego nie ma bardziej realistycznego aktu niż miłość i człowiek albo popadnie w rozpacz, albo będzie realistą w tej mierze, w jakiej kocha. Z kolei skłoni się do teoriopoznawczego idealizmu i subiektywizmu, im bardziej jego szczęście i przyjemność stanowią ostateczne centrum jego zainteresowań, tak iż podmiotowi chodzi tylko o jego własne przeżycia, o jego własną subiektywność – a nie o prawdę jego stosunku do bytu i do dobra.

Ale w transcendencji miłości jako odpowiedzi na wartość tkwi nie tylko najsilniejsza racja dla zainteresowania transcendencją w poznaniu, lecz również zupełnie nowy sens transcendencji, która może być realizowana właśnie tylko w oddaniu woli i serca, w wychodzeniu poza własne interesy ku drugiemu, w uwolnieniu z kręgów własnego JA. W tej antropologiczno-etycznej „transcendentia cordis et voluntatis" wypełnia się też najwłaściwszy sens transcendencji człowieka w poznaniu przez to, że osobie nie tylko poznawczo, lecz też w wypełnianiu ordo amoris – a więc w prawdzie, miłości i w czynie – dane jest zetknięcie się z prawdą, dobrem i pięknem w samych sobie i ze względu na nie same.

Tłum. *Zenon Mazurczak*